تمييز، مجلّة تاريخ الأفكار العلميّة والفلسفيّة
ⵜⴰⵎⵢⵉⵣ, ⵜⴰⵙⵖⵓⵏⵜⵏ ⵓⵎⵣⵔⵓⵢ ⵏⵜⵡⵏⵅⵉⵎⵉⵏⵏⵜⵉⵎⴰⵙⵙⴰⵏⵉⵏⴷⵜⵃⵍⵙⴰⵃⵉⵏ
Tamyīz, Journal of History of Scientific and Philosophical Ideas
Tamyīz, revue de l'histoire des idées scientifiques et philosophiques
Volume 01 Issue 01 (March 2024): 81‒115

دلالات مفهوم الجوهر من خلال كتاب ʼمقالات الإسلاميّينʻ للأشعري

Meanings of the Concept of Substance 'jawhar' in al-Ashʿarī's '*Maqālāt al-Islāmiyyīn*'

محمّد أيت حمّو
جامعة محمّد بن عبد الله، فاس
M'hamed AITHAMMU
Mohamed Ben Abdellah University, Fez
aithamou2000@gmail.com

Abstract: What is the meaning of "substance" in rational theology (*kalām*)? This question cannot be answered with a single word. Defining concepts is a complicated problem in *kalām* because the theologians had different significations of their concepts. This article determines the meaning of "substance" and its function in *kalām*, quoting the meanings used in al-Ash'arī's theological work *Maqālāt al-Islāmiyyīn*. As one of the biggest points of disagreement between Muslim theologians, defining "substance" had a significant influence on the theological systems of several schools. Its meanings became the pivot of difference that is based on the meanings of the concepts; and should be justified by reference to these significations. This leads us to a discussion of different senses of "substance." The theologians were radically against the conception of Greek metaphysics, both in general and in detail, because the basis of the Islamic conception of the world is the Qur'ān and not Greek philosophy.
Keywords: substance, concept, meaning, *kalām*, definition, lexicon

ISSN: 3009-5603

ملخّص: يمكن الجزم بأنّ العلاقة بين قاموس الكلام وموضوعه هي علاقة ذاتيّة بامتياز، ما دام أنّ دلالات الأسماء الدائرة بين المتكلّمين هي جزء من موضوع الكلام يقتضي الأمر الخوض فيه. وإذا كنّا قد اطّلعنا على بعض المعاجم - التي لا تتعدّى رؤوس أصابع اليد حسب علمنا- في حدود المفاهيم الكلاميّة، فإنّ هذا الاطلاع قد أصابنا بخيبة أمل عندما اكتشفنا أنّ هذه المعاجم لا تستجيب لشرائط القول العلميّ ولا تخلو من مثالب وزلّات جّمة. لذلك، انصبّ اهتمامنا على مفهوم الجوهر الذي شغل حيّزا هامّا في المتن الكلاميّ لإسلاميّ، وهو حيّز مبرّر ومشروع بالنظر إلى الدلالات المختلفة التي أعطيت له، والوظائف الأساسية التي أنيطت به. وحاولنا الرجوع إلى كتاب **مقالات الإسلاميّين** للأشعري (ت 324هـ/935م)، باعتباره أوّل كتاب من نوعه، وأوفاه في موضوعه، حيث قدّم لنا خدمة جليلة تتمثّل في جمع وحصر تعاريف الجوهر المختلفة لدى المتكلّمين السابقين عليه والمعاصرين له بأمانة وموضوعيّة، ودون نبو أو لمز أو مخاصمة للمناوئين له من الفرق، وفي مقدّمتهم المعتزلة الذين لم ينبس ببنت شفة في حدودهم. ومنه نبّهنا إلى أنّ كلّ التعاريف التي أوردها الأشعري للجوهر، هي تعاريف للمعتزلة، أو تكاد، وليست تعاريف لأبي الحسن الأشعري، بحيث لم نعثر على تعريف أشعريّ واحد للجوهر! وهكذا حاولنا استخراج وجرد وإحصاء الدلالات المختلفة لهذا المفهوم المركزيّ في حقل الكلام، وقمنا بجمعها ولملمة شتاتها جنبا إلى جنب مع فحصها، لنتأدّى إلى أنّ للمتكلّمين معاجم غنية الدلالات يلزم التنقيب عنها، واقتناصها وجمعها وإعادة بنائها وفحصها وتمحيصها حتّى تشكل **مدخلا لقراءة نقديّة جديدة لعلم الكلام، ودراسته بناء على نظرية التعريف**. وقد خلصنا، في ثنايا ختام العمل، إلى أنّ مفهوم الجوهر استخدم في مجال الطبيعيّات، لكنّه وظّف توظيفا أساسيّا لخدمة مبحث الإلهيات من خلال الدفاع عن حدوث العالم، بحيث لم يكن يهمّ علماء الكلام العلم الطبيعيّ، بقدر ما يهمّهم الردّ على الفلاسفة القائلين بالقدم.

الكلمات المفتاحيّة: الجوهر، المفهوم، الدلالة، الكلام، الحد، المعجم

تقديم

تعتبر المعاجم المتخصّصة أداة عمل ضرورية في أيّ حقل من حقول المعرفة، وأحد الحقول التي نفتقد فيها هذه الأداة هي علم الكلام. إنّنا، ومن خلال دراسة دلالات بعض المفاهيم الأساسية والمركزية في هذا العلم، نسعى إلى المساهمة في تجاوز هذا النقص الذي يلقي بظلاله على الدراسات الأكاديميّة التي ينجزها طلبتنا بالدراسات العليا. فجلّ ما بأيدي الباحثين في هذا المجال لا يراعي شرائط المادة العلميّة. فهو إمّا يخلط الأجناس فيعمي الدلالة بدل أن يوضّحها، كما نجد في كتاب **التعريفات** للشريف الجرجاني(ت. 816هـ/1413م)، تمثيلا. وإمّا لا يراعي الزمن فيوحّد ما هو مختلف، ويفقر ما هو غنيّ، ويجعل المشترك أو المشكّك متواطئا، أو أنّه لا يملك المناهج التي تسمح بمعالجة المادّة وصوغها منهجيّا. ونأمل أن نعمل على جمع وفحص ومعالجة مفهوم الجوهر في **مقالات الإسلاميّين** لأبي الحسن الأشعري (ت. 324هـ/935م)، وذلك في أفق وضع معجم تاريخيّ نقديّ يسدّ بعضا من الخصاص في هذا المجال، ويستجيب لشرائط القول العلميّ التي تفتقدها المعاجم التي وقعت بين أيدينا، والتي لا تتعدّى رؤوس أصابع اليد، من قبيل كتاب **موسوعة مصطلحات الأشعريّ والقاضي عبد الجبار**، الذي لا يخلو من مثالب شتّى، نذكر منها، ما يلي:

أ - عدم ذكر سميح دغيم لكلّ دلالات الجوهر التي أوردها الأشعري في كتاب **مقالات الإسلاميّين**، من قبيل "[...] قالت النصارى: الجوهر هو القائم بذاته، وكلّ قائم بذاته فجوهر وكلّ جوهر فقائم بذاته. وقال بعض المتفلسفة: الجوهر هو القائم بالذات القابل للمتضادّات[...]"[1].

ب- لم ينبس سميح دغيم ببنت شفة تفسيرا أو شرحا أو تعليقا عندما أورد بعض تعاريف الجوهر التي اقتطف بعضها وأعرض عن البعض الآخر، دون تبرير أو تسويغ أو تعليل.

ج - اقتصار سميح دغيم في تعريف الجوهر على كتاب **مقالات الإسلاميّين** للأشعري، دون غيره من المصنّفات الأخرى للرجل، وهو ما لا يتطابق مع العنوان الذي عنون به موسوعته التي توحي بالحديث عن مصطلحات الأشعريّ بإطلاق، ومن خلال كلّ مؤلّفاته، وليس اعتمادا فقط على كتاب **المقالات**، وتدقيقا إحدى صفحاته، لا أكثر !

---

[1] أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، عنى بتصحيحه هلموت ريتر (الطبعة الثالثة، 1400هـ/1980م)، 306–307.

د- كلّ التعاريف التي أوردها سميح دغيم للجوهر هي تعاريف للمعتزلة، وليست للأشعري. فأين دلالات الأشعري في موسوعة تتحدّث عن مصطلحات الأشعري!

ذ- لم يبيّن لنا سميح دغيم الهدف من تأليف هذه الموسوعة، هل هو الإحصاء والحصروالتعديد، أم التمييز بين الصحيح والخطأ؟ وهل دلالات الألفاظ جزء من موضوع الكلام أم أمر عارض؟

لكلّ هذه الاعتبارات والمآخذ نحكم بعدم استجابة معجم **موسوعة مصطلحات الأشعري والقاضي عبد الجبّار** الذي ألفه سميح دغيم لشرائط القول العلميّ، التي كان يجب عليه أن لا يخل بها[2].

ومن نافلة القول: إنّ إنجاز معجم الكلام قد يحتاج إلى تجشّم عناء تبويب المفاهيم وتصنيف الألفاظ حسب المباحث التي تنتمي إليها وتندرج فيها. ذلك أنّ اعتماد الترتيب الأبجديّ للمفاهيم قد يسيء إلى وشائج القربى والامتداد التي تشدّ المباحث والإشكالات بعضها إلى بعض في المبحث الواحد جنبا إلى جنب مع المباحث المتعدّدة ! وهو ما له تأثيره المباشر على تأثيث المعجم الكلامي.

لذلك، ارتأينا في هذا العرض مقاربة مفهوم الجوهر من الجوانب الاستشكاليّة والتاريخيّة والسياقيّة والنقديّة عسانا نصل إلى نظرية الحدّ الكلاميّة. ويمكن الحديث من خلال تناول مفهوم الجوهر كلاميّا عن صناعة الدلالة لدى المتكلمين الذين ليسوا على قلب دلالة رجل واحد. وقد أشار الجاحظ (ت. 255هـ/868م) إلى أنّ الناظر في القضايا الكلامية، "ولو كان أعلم الناس باللغة، لم ينفعك في باب الدين حتّى يكون عالما بالكلام"[3].

إنّ تناول الدلالات المتعدّدة لمفهوم الجوهر، وغيره من المفاهيم الأساسيّة الأخرى، لدى المتكلّمين من خلال كتاب **المقالات**، سيمكنّنا من تحقيق ما يلي:

---

[2] سميح دغيم، **موسوعة مصطلحات الأشعري والقاضي عبد الجبار** (مكتبة لبنان - ناشرون، الطبعة الأولى، 2002)، 47 -48؛ حيث يعرف الجوهر في هذا المعجم بقوله: "معنى الجوهر أنه يحتمل الأعراض، وهذا قول: أبي الحسين الصالحي». الجوهر ما إذا وجد كان حاملا للأعراض، وزعم صاحب هذا القول أنّ الجواهر جواهر بأنفسها، وأنها تعلم جواهر قبل أن تكون، والقائل بهذا القول هو الجبائي. قال الصالح: الجوهر هو ما احتمل الأعراض، وقد يجوز عنده أن يوجد الجوهر ولا يخلق الله فيه عرضا ولا يكون محلا للأعراض إلا أنّه محتمل لها. ليس كل جوهر جسما، والجوهر الواحد الذي لا ينقسم محال أن يكون جسما لأن الجسم هو الطويل العريض العميق، وليس الجوهر الواحد كذلك، وهذا قول أبي الهذيل ومعمر، وإلى هذا القول يذهب الجبائي. لا جوهر إلا جسم، وهذا قول الصالحي".

[3] أبو عثمان الجاحظ، **الحيوان**، تحقيق عبد السلام هارون، ج2 (بيروت: دار الكتاب العربي، ط. 3، 1969)، 223.

امتلاك مفاتيح فهم علم الكلام والإشكالات الكلاميّة.

المساهمة أو المشاركة في حلّ هذه الإشكالات الكلاميّة والانتصار لزيد أو عمرو، لأنّ الدلالة تقود بطبيعتها إلى الإشكال وإلى الخروج منه.

الوقوف على الوضع المتميّز الذي حظيت به الدلالة في علاقتها بالإشكال، باعتبارها صاحبة الحلّوالعقد.

عدم الانتصار لهذا المذهب الكلاميّ أو ذاك، مادامت هذه المذاهب ليست دينا نتديّن به، وإنّما هي خطابات بشرية قحّة وتأويلات إنسانيّة خالصة.

إنّ البحث عن نظرية الحدّ الكلاميّة هي المدخل الرئيس للخوض في اختلاف المذاهب، "فإنّ الغرض من الحدود تبيين المقصود"[4]، بتعبير إمام الحرمين عبد الملك الجويني (ت. 478هـ/ 1085م)، أو "لأنّ الغرض بالحدّ دائما إنّما الكشف والإبانة عن حال المحدود"[5] حسب قول قاضي القضاة[6]. في هذا الصدد، آثرنا استخدام لفظة الدلالة بدل المعنى، لأنّ الدلالة قد تكون أخصّ من المعنى. ويحضرني في هذا السياق حديث القاضي عبد الجبار (415هـ/ 1025م) عن معنى المعنى، على لسان أحد شيوخه بالقول: "قال شيخنا أبو علي: لأنّ المعنى هو قصد القلب بالكلام إلى المراد. ولذلك يقال: إنّ معنى هذا الكلام كيت وكيت، وإنّ معناي بهذا الخطاب كذا وكذا. ويقول القائل

---

[4] أبو المعالي الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق أسعد تميم(مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الثانية، 1413هـ- 1992م)، 34.

[5] القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان (مكتبة وهبة، أم القرى للطباعة و النشر، الطبعة الثانية، رمضان 1408هـ- أبريل 1988م)،47.

[6] يقول مصطفى السقا: "هو القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، وهو عربي صليب، منسوب إلى همدان، إحدى القبائل اليمنية القديمة، التي لا تزال باقية حتى الآن بجبالها المعروفة بجبال همدان في جنوبي جزيرة العرب. ولا يعرف تاريخ ميلاده على التحقيق، ولكنه عاش في القرن الرابع، وصدر الخامس، إلى أن توفي سنة 415هـ. وعرفنا مما كتبه صاحب كتاب (المنية والأمل) في ترجمته أنه تنقل في عدة بلدان من العراق وفارس، في أثناء طلبه العلم، وأنه اتصل بالصاحب بن عباد سنة 360هـ، فولاه قضاء الري، وبقي فيه إلى أن مات سنة 415 للهجرة". مصطفى السقا، مقدمة **المغني في أبواب التوحيد و العدل**، (ج. 14)، الأصلح-استحقاق الذم-التوبة، تأليف القاضي عبد الجبار، تحقيق الأستاذ مصطفى السقا، مراجعة ابراهيم مذكور، إشراف طه حسين (المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء و النشر، الدار المصرية للتأليف و الترجمة، القاهرة 1385هـ1965م)، أ.

لصاحبه: ما معناك في هذا الكلام؟ ويقال: إّنه جلّ وعزّ، معنيّ، بالتشديد، لأنّه المقصود بالكلام والإخبار. فيصحّ ذلك فيه. وقد تعارف المتكلّمون استعمال هذه اللفظة في العلل، فيقولون: إنّ المتحرّك متحرّك لمعنى، ويقيمونه مقام قولهم: إنّه متحرّك لعلّة"[7]. فالمعنى حسب هذا النصّ هو القصد. أمّا الدلالة فهي التي توصلنا إلى معرفة الشيء على حقيقته، وليس على خلاف ما هو عليه، حسب القاضي عبد الجبار الذي نعود إليه مرّة أخرى في هذا النصّ الذي يقول فيه: "إنّ الدلالة إنّما تدلّ على الشيء على ما هو به"[8].

فما هي خطوات هذا البحث؟

لقد شئنا أن نتّخذ من التقديم السابق معبرا أو جسرا للحديث عن كتاب **مقالات الإسلاميّين** للأشعري، الذي يتّخذ من التأريخ للفرق مداره.

إنّ تناول الدلالات المختلفة لمفهوم الجوهر من خلال كتاب **المقالات**، يفرض علينا اتّباع جملة من الخطوات المنهجيّة الضروريّة نجدها في ما يلي:

أوّلا: القيام باستخراج وجرد وإحصاء لمفهوم الجوهر، كما ورد في الصفحات والأسطر.

ثانيا: تصنيف مفهوم الجوهر حسب الحقل المعرفيّ الذي يتأطّر فيه، رغم أنّ هذا المفهوم قد يستعمل في مباحث مختلفة وبدلالات متعدّدة، (الإلهيّات، الطبيعيّات).

ثالثا: التمييز بين الأساسي والثانوي في كتاب **المقالات**.

---

[7] القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد و العدل**،ج. 5، الفرق غير الإسلاميّة، تحقيق محمود محمد الخضيري، مراجعة إبراهيم مذكور بإشراف طه حسين (مصر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء النشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة)، 253.

[8] مصطفى السقا، مقدمة المغني،152. وهذا يعني أن الدلالة تفيد العلم اليقيني، وهي عند المعتزلة على ضربين: دلالة سمعية ودلالة عقلية. يقول القاضي عبد الجبار: "اعلم أن الدلالة على ضربين: أحدهما يدل على ما يدل عليه. لوجه يختصه لا يتعلق باختيار الفاعل له وما حرى مجراه. فهذا لا يجوز أن يتغير حاله في الدلالة، وذلك كدلالة الأعراض على حدوث الأجسام، والفعل بمجرده على أن فاعله قادر، وبكونه محكما على أنه عالم. والثاني يدل على مدلوله، لوقوعه على وجه له تعلق باختيار فاعله، كدلالة الكلام على ما يدل عليه، لأن الخبر إنما يدل على المخبر عنه من حيث قصد به الإخبار عما خبر عنه، ومن حيث كان فاعله على صفة ولا يدل لجنسه". القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج. 8، المخلوق، تحقيق توفيق الطويل وسعد زايد، راجعه إبراهيم مذكور بإشراف طه حسين (مصر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر)،215.

رابعا: رصد مقدار التطوّر الذي قد يكون لحق مفهوم الجوهر بين ما تقدّم للمتكلّم الواحد من كتابات وما تأخّر له[9].

خامسا: الإبانة عن السياقات المغايرة التي ورد فيها مفهوم الجوهر واستخدم فيها، ما دامت النصوص التي ورد فيها مفهوم الجوهر ليست كلّها وظيفيّة، وإنّما قد تكون أحيانا تكراريّة لنفس المضامين أو الدلالات السابقة. إذ "لا يمتنع في اللفظة الواحدة أن تكون إذا استعملت في معنى، تكون أفصح منها إذا استعملت في غيره"[10].

سادسا: مدى الوصل أو الفصل لدى المتكلّم مع الدلالة الأرسطيّة.

ومنه، استخرجنا الدلالة الاصطلاحيّة للجوهر، مع الإشارة إلى الدلالة اللغوية للمصطلح في القواميس والمعاجم اللغوية، لما قد يكون لها من أهمّية في قياس مستوى درجة نضج المصطلح من خلال عمليّة إخراج اللفظ من الدلالة اللغوية إلى الدلالة المصطلحيّة، ما دام أنّ الأسبقيّة تكون للدلالة اللغويّة على الدلالة المصطلحيّة. وفي هذا الصدد رجعنا إلى **معجم مقاييس اللغة**، الذي لم يسعفنا في العثور على دلالة هذا المصطلح، حيث ورد فيه:

"(جهر) الجيم والهاء والراء أصل واحد، وهو إعلان الشيء وكشفه وعلوه. يقال جهرت بالكلام أعلنت به. ورجل جهير الصوت، أي عاليه[...] ومن هذا الباب: جهرت الشيء، إذا كان في عينك عظيما[..]"[11].

---

[9]. يمكن الحديث عن "الكتابة المزدوجة" لدى المتكلمين، فموقف الأشعري في **الإبانة**، يكاد أن يقف على طرفي نقيض من موقفه في «الرسالة». يراجع: أبو الحسن الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، تقديم وتحقيق وتعليق فوقية حسين محمود (توزيع دار الأنصار بالقاهرة، طبعة أولى،1397هـ/1977م)،21، و**رسالة استحسان الخوض في علم الكلام**، أوردها عبد الرحمان بدوي في كتابه **مذاهب الإسلاميين**، ج1(دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، آذار (مارس) 1983)، 15–16. أما دلالة مفهوم الكسب مع الجويني فقد تغيرت بين كتاب **الإرشاد** الذي نفى فيه تأثير القدرة الحادثة في المقدور، وكتاب **العقيدة النظامية** الذي أثبت فيه هذا التأثير! انظر في هذا الصدد: الجويني، **الإرشاد**،189. و**العقيدة النظامية**، تحقيق وتعليق محمد زاهد الكوثري (مصر: المكتبة الأزهرية للتراث، 1412هـ-1992م)، 42–44.

[10] القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج.16،إعجاز القرآن، قوم نصه أمين الخولي(القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الإدارة العامة للثقافة، الشركة العامة للطباعة والنشر، مطبعة دار الكتب، ط1، 1960م) ،200.

[11] أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، بتحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، الجزء الأول (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1299هـ/1989م)، 487.

كما رجعنا إلى معجم **كتاب العين** للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت. 170هـ/ 786م)، باعتباره أقدم معجم لدينا، والذي يعرف هذا المصطلح، بالقول: "الجوهر: كلّ حجر يستخرج منه شيء ينتفع به. وجوهر كلّ شيء: ما خلقت عليه جبلته"[12].

وقد شئنا أيضا، أن نعرج على أحد المعاجم الجديدة في علم الكلام التي صدرت مؤخّرا للأستاذ حمّو النقّاري، حيث وجدنا تعريفا للجوهر يجمع فيه بين الدلالة اللغويّة والدلالة الفلسفيّة، كالتالي: "الجوهر": مفهوم صيغ على وزن "فوعل" من فعل "جهر"، و"الجهر" يفيد معان متعاضدة أهمّها:

- معنى "غياب ما يستر وما يحجب" [...].
- معنى "الظهور" و"العلانية" [...].
- معنى "الوضوح" و"البيان" [...].

إنّ **"الجوهر"** إذن هو ما يكون في الغاية من البيان والوضوح والظهور والعلانية.

لقد استخدم مفهوم "الجوهر"، معنويا، للدلالة:

- على معنى "الخليقة" و "الجبلة" و"الفطرة"، إنّ "جوهر" كلّ الشيء "ما خلقت عليه جبلته".
- وعلى "الموضوع" الذي لا وجود لـ "محاميله" إلا بوجوده، إنّ "الجوهر" هو "الحامل الذي ببطلانه يبطل المحمول".
- "[...]ورسم الجوهر هو أن تقول: إنّه القائم بنفسه القابل للمتضادّات [...]" .
- "وأمّا الجوهر - فعلى أصول الحكماء – ما وجوده لا في موضوع. والمراد بالموضوع: المحلّ المتقوّم بذاته المقوّم لما يحلّ فيه"[13].

كما رجعنا أيضا إلى أحد المعاجم الفلسفيّة، فلم نعثر فيها سوى على بعض الإشارات الخفيفة للدلالة اللغويّة، دون الإشارات الكاشفة للدلالة اللغويّة والدلالة الفلسفيّة معا، ناهيك عن رصد عملية العبور بينهما، إن كشفت! حيث نورد منه ما يلي: "جوهر: أنيّة الشيء وعينه وذاته"، "وتخصيص اسم الجوهر اسم اصطلاحي" (ابن تيمية (ت. 728هـ/1328م)، **الردّ على المنطقيّين**).

---

[12] الخليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين** مرتّبا على حروف المعجم، ترتيب وتحقيق عبد الحميد هنداوي، الجزء الأول (بيروت: منشورات دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى،2002م/1424هـ)،269.

[13] حمو النقاري، **معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية** (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى،2016)، 253–254.

والاسم منقول من الجوهر عند الجمهور وهي الحجارة التي يغالون في أثمانها، ووجه الشبه..أنّ هذه..سمّيت جواهر..لشرفها ونفاستها..ومقولة الجوهر أشرف المقولات (ابن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة**). والحكماء يعنون بالجوهر شيئا والصوفية يعنون شيئا آخر والمتكلّمون شيئا (أبو حامد الغزالي(ت. 505 هـ/1111م)، **الرسالة اللدنية**). والجوهر هو كلّ ما وجود ذاته ليس في موضوع؛ أي في محلّ قريب قد قام بنفسه دونه لا بتقويمه(أبو علي الحسين ابن سينا (ت. 427هـ/ 1037م) – رسالة الحدود)،[...][14].

ولعلّنا لا نحتاج في خضم رجوعنا إلى بعض الدلالات اللغويّة، أن نشير إلى أنّ نظرية الحدّ الكلاميّة لا تسعى إلى وضع اليد على الماهية، ولا يشترط فيها أن تكون على معايير أهل اللغة، حسب نصّ الجويني الذي يقول فيه: "[...]على الحاد أن يذكر عبارة مفهومة دالّة على غرضه في الحدّ[...] والمحافظة في حدود الكلام على المعاني أولى من تتبّع اللغات. ولو عرضت اصطلاحات المتكلّم على اللغات، لما كانت تفهم إلا بتقريب"[15].

لعلّنا لا نحتاج إلى التعريف بالأشعري، المؤسّس للمذهب الذي يرتبط باسمه، كما قد لا نحتاج إلى تقديم كتاب **مقالات الإسلاميّين**، أو الإبانة عن أهمّيته وقيمته وانتظامه في سلك المصنّفات الكلاميّة العمدة، اعتمادا على ما جاء في متنه من تأريخ للفرق بموضوعيّة[16] وأمانة وقلب مفتوح وعقل منفتح دون نبز أو لمز أو تبديع وتكفير[17]. لقد تعامل الأشعري بصدر رحب مع الفرق والمتكلّمين المخالفين الذين حشرهم في خانة الإسلاميّين المصلّين المصادرين على الوحي الإلهي والمنتمين إلى ملّة الإسلام مهما تباينت أقوالهم، وابتعدت مقالاتهم، فهم يظلّون من أهل القبلة.

---

[14] عبد المنعم حنيفي، **المعجم الفلسفي**، عربي - إنجليزي - فرنسي - ألماني، مكتبة مدبولي(القاهرة: دار ابن زيدون للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1992)، 77.

[15] الجويني، **الشامل**، 345–346 .

[16] “Undoubtedly al-Ash‘ari’s Makalat al-Islamiyin as it is the fullest, is also the most trustworthy of them…, he seems to have recorded the views he describes with complete objectivity”. Watt (W. Montgomery), *free will and predestination in early Islam* (London, Luzac and company, Ltd, 1948), 3.

[17] “It is remarkable that al-Ash‘ari’s account of the sects in his Makalat is given with perfect objectivity, without a world of retort”.Wensinck(A. J),*The Muslim creed : Its Genesis And Historical Development* (Cambridge at the University Press, 1932),88.

فالكلام أرحب وأشمل **من أن** يضيق على منتسبيه. وبناء عليه، يمكن اعتبار **المقالات** من أهمّ الكتب المؤرّخة للفرق الكلاميّة، والتي تذكرنا بمؤلّفات كبار كتّاب الملل كالبغدادي في **الفرق بين الفرق** والشهرستاني في **الملل والنحل** وابن حزم في **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، وغيرهم[18]؛ بل ومن أهم المناجم التي تحبل بدلالات المفاهيم المركزية والثانوية في علم الكلام. فقد قام الأشعري بتدوين المقالات السابقة والمعاصرة له، وهو ما يكشف عن الأفضال والأيادي البيضاء التي كانت لهذا الرجل على بعض الفرق التي لم يصلنا من مقالاتها سوى شذرات ونتف ليس إلا.

ينساب كتاب **مقالات الإسلاميّين** بين حقول غنيّة من المباحث، وإذا كان التأريخ للمذاهب والفرق الكلاميّة هو الذي عليه مدار الكتاب من ألفه إلى يائه، فإنّ المفاهيم لا تخلو من حضور بارز في هذا المصنّف الذي جمع لنا العديد من دلالات المتكلّمين للمفهوم الواحد، ممّا يجعله يتأطّر ضمن جنس القول الكلاميّ "النقي"، أو "طريقة المتقدّمين" بتعبير ابن خلدون[19]. فكتاب **مقالات الإسلاميّين** للأشعري يكاد أن يقدّم لنا ما يمكن تسميّته بمعجم في تفسير الأسماء المشتركة الدائرة في علم الكلام بين النظار، حيث خصّص الرجل العديد من الصفحات للنظر في دلالات ألفاظ أساسيّة في علم الكلام، من قبيل الجوهر والعرض والجسم والحركة والسكون، إلخ. فهل تنحصر غاية المرام من وظيفة الدلالات في كتاب **المقالات** للأشعري في الإحصاء أم في التحديد أم في التمييز مخافة اللبس؟

---

[18] "[Makalat al-Islamiyin] a work on Muhammadan sects which was followed by similar works from the pens of later writers such as ‘Abd al-Kahim al-Baghdadi, Ibn Hazm and al-Shahrastani. It may be asked why no reference has been made to the Kuran as a source of information on this subject. An answer cannot be given in a few words, but it can be given in a negative form: the kuran does not proclaim a compendium of faith that could serve as a characteristic description of Islam, either in contrast with other religions, or as a means of distinction from the peculiar doctrines of the sects. In the same way the creeds of the Christian church could not be directly taken from the new Testament. Nevertheless, the Kuran contains the elements of the shahada".Wensinck, *The Muslim Creed*, 3.

[19] يميز ابن خلدون في علم الكلام بين طريقتين. أولا: طريقة المتقدمين، ثانيا: طريقة المتأخرين. فالكلام في المرحلة المتقدمة يقوم على أساس أن "بطلان الدليل يؤدي إلى بطلان المدلول". انظر: ابن خلدون، **المقدّمة** (بيروت: دار الجيل)،515. أما الكلام في المرحلة المتأخرة فيقوم على أساس أن "بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول". يقول ابن خلدون: "وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى، [يروم طريقة المتأخرين]، الغزالي رحمه الله، وتبعه الإمام ابن الخطيب، وجماعة قفوا أثرهم، واعتمدوا تقليدهم. ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين، فحسبوه فيهما واحدا من اشتباه المسائل فيهما...ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين، والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة، بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم، كما فعله البيضاوي في الطوالع، ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تآليفهم"، 516.

إنّ قراءتنا لهذا الكتاب، واشتغالنا على أحد المفاهيم المركزية فيه، جعلنا نخلص إلى أنّ غاية استعمال الأشعريّ للنظر الدلالي هي الإحصاء لا التحديد والتمييز، أي لغاية الإحاطة بكلّ الدلالات التي ترتبط باسم من الأسماء، لا إقصاء بعض الدلالات لحساب دلالة واحدة تقال بتواطؤ.

لقد كان الأشعري من كبار متكلّمة المشرق الإسلاميّ، كتب في أصول الدين فيما هو علم وجدل ومناظرة[20]، لا علم استعراض لبنود العقيدة وحسب[21]. فهل كان الأشعري واعيا بالأبعاد المذهبيّة والاستراتيجية الدلالية للألفاظ التي خصّص لها جلّ كتابه؟ هل يحمل تصنيف الأشعري لكتاب **المقالات** الذي هو أشبه بكتاب في الدلالة معنى منهجيّا وأثرا معرفيّا؟

مهما يكن الجواب، فإنّ قراءة متأنّية لكتاب **المقالات** للأشعري تجعلنا نطمئن إلى أنّ هذا الكتاب يشكّل قولا متماسكا، وهو لا يثير أدنى اعتراض من المؤلّف أو المخالف في العقيدة من المصلّين، وينتمي إلى علم الكلام في شكله "النقي" الذي لم يلتبس بعد بجنس القول الفلسفيّ كما سيحدث لاحقا مع الغزالي والإيجي (756هـ/1355م) والبيضاوي (ت. 685 هـ/1292م) والرازي (ت. 606هـ/1209م).

إحصاء وجرد للنصوص التي ورد فيها مفهوم الجوهر

إنّ السؤال الذي نودّ طرحه في هذا الصدد يتعلّق باستخراج وجرد وإحصاء مفهوم الجوهر، والإبانة عن السياقات المغايرة التي استخدم فيها، مع العلم أنّ النصوص التي ورد فيها هذا المفهوم ليست كلّها وظيفيّة، وإنّما قد تكون أحيانا تكراريّة لنفس المضامين أو الدلالات السابقة. ومن خلال تتبّعنا ورصدنا لسياقات ورود مفهوم الجوهر، تأدّينا إلى حصرها في النصوص التالية:

"أجمعت المعتزلة على أنّ الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وليس بجسم ولا شبح ولا جثّة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسّة ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض"[22].

"وقال عبّاد بن سليمان (ت. 250 هـ/ 864م): لم يزل الله عالما بالمعلومات ولم يزل عالما بالأشياء ولم يزل عالما بالجواهر والأعراض[...]وقال في أجناس الأعراض كالألوان والحركات

---

[20] انظر، على سبيل التمثيل، في هذا الصدد: الأشعري، **رسالة استحسان**، 15.

[21] انظر، على سبيل التمثيل، في هذا الصدد: الأشعري، **الإبانة**، 21.

[22] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 155.

والطعوم أنّه لم يزل عالما بألوان وحركات وطعوم. وأجرى هذا القول في سائر أجناس الأعراض، وكان يقول: المعلومات معلومات لله قبل كونها، وأنّ المقدورات مقدورات لله قبل كونها، وأنّ الأشياء أشياء قبل أن تكون، وكذلك الجواهر جواهر قبل أن تكون، وكذلك الأعراض أعراض قبل أن تكون"[23].

"وقال قائلون: لم يزل الله يعلم عوالم وأجساما لم يخلقها وكذلك لم يزل يعلم أشياء وجواهر وأعراضا لم تكن ولن تكون"[24].

"وقال محمد بن عبد الوهاب الجبائي(ت.303هـ/916م): أقول: إنّ الله سبحانه لم يزل عالما بالأشياء والجواهر والأعراض، وكان يقول إنّ الأشياء تعلم أشياء قبل كونها وتسمى أشياء قبل كونها وأنّ الجواهر تسمّى جواهر قبل كونها [...]وكان يقسّم الأسماء على وجوه فما سمّي به الشيء لنفسه فواجب أن يسمّى به قبل كونه، كالقول سواد إن سمّي سوادا لنفسه وكذلك البياض وكذلك الجوهر إنّما سمّي جوهرا لنفسه وما سمّي به الشيء لأنّه يمكن أن يذكر ويخبر عنه فهو مسمّى بذلك قبل كونه كالقول شيء فإنّ أهل اللغة سموا بالقول شيء كلّ ما أمكنهم أن يذكروه ويخبروا عنه"[25].

"وقال قائلون: لم يزل الله يعلم عوالم وأجساما لم يخلقها وكذلك لم يزل يعلم أشياء وجواهر وأعراضا لم تكن ولا تكون"[26].

"وكان [الناشئ] يقول إنّ الاسم إذا وقع على المسمّيين فلا يخلو أن يكون وقع عليهما لاشتباههما كقولنا جوهر وجوهر وماء وماء"[27].

"وقال عبّاد بن سليمان: الإنسان معناه أنّه بشر، فمعنى إنسان معنى بشر، ومعنى بشر معنى إنسان في حقيقة القياس، وزعم أنّ الإنسان جواهر وأعراض"[28].

---

[23] الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، 158–159.

[24] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 62.

[25] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**،160–161.

[26] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 162.

[27] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 184.

[28] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 330.

"وقال أبو بكر الأصم(ت. نحو 225هـ/840م): الإنسان هو الذي يرى وهو شيء واحد لا روح له وهو جوهر واحد ونفى إلا ما كان محسوسا مدركا"[29].

"وقال أصحاب الهيولى أقاويل مختلفة: فزعم بعضهم أنّ الإنسان هو الجوهر الحيّ الناطق الميّت، وأنّه إنسان في حال نطقه وحياته، وجوّزوا الموت عليه وقد كان قبل ذلك لا إنسانا. وقال بعضهم: الإنسان هو الحيّ الناطق وهو الجوهر وأعراضه. وقال آخرون: بل في الجوهر شيء ليس بمماس ولا مباين ولا أحد منهما مختلط بصاحبه وهو في الجوهر على أنّه مدبّر له"[30].

"وقال قائلون الروح عرض، وقال قائلون منهم جعفر بن حرب (ت. 236هـ/ 850م)[31] لا ندري الروح جوهر أو عرض واعتلّوا في ذلك بقول الله تعالى: يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي[...]، ولم يخبر عنها ما هي لا أنّها جوهر ولا أنّها عرض، وأظنّ جعفرا ثبّت الحياة غير الروح وثبّت الحياة عرضا"[32].

"وذكر عن أرسطوطاليس أنّ النفس معنى مرتفع عن الوقوع تحت التدبير والنشوء والبلى غير دائرة، وأنّها جوهر بسيط منبثّ في العالم كلّه من الحيوان على جهة الإعمال له والتدبير[33].

---

[29] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 331.

[30] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 333.

[31] جعفر بن حرب: هو أبو الفضل جعفر بن حرب، معتزلي درس بالبصرة على يد أبي الهذيل العلاف، وروي أقواله، ورد على بعضها في مسائل، ودرس في بغداد على يد أبي موسى المردار، وقد رد كذلك على النظام [177هـ/236هـ]. "كان واحد عصره في العلم[...]له كتب في الجليل والدقيق، والمجالس مع الموافق والمخالف، وبلغ من زهده في آخر عصره إلى أن ترك كل ما كان يملك، وتعرى وجلس في الماء حتى كساه بعض أصحابه، وكان أبوه من أصحاب السلطان، فزهد في جميع تركة أبيه، وترك آخر عمره الكلام في الدقيق، وأقبل يصنف في الجليل الواضح، نحو كتاب **الإيضاح** و**نصيحة العامة** و**كتاب المسترشد** و**كتاب التعليم** و**كتاب الأصول (الخمسة)** و**كتاب الديانة**. وكان ينسخ هذه الكتب ويدفعها إلى امرأة لتبيعها بكل ما طلب ويشتري من ثمنها الكاغد بقدر الحاجة، ويشتري بالباقي ما يتقوت به"، القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، ضمن **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تأليف البلخي، أبو القاسم، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، تحقيق فؤاد سيد (تونس: الدار التونسية للنشر،1974)، 281–282.

[32] الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، 334.

[33] الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، 336.

"وحكى الحريري عن جعفر بن مبشر أنّ النفس جوهر ليس هو هذا الجسم وليس بجسم ولكنّه معنى بين الجوهر والجسم [...]وقال جعفر بن حرب أنّ النفس عرض من الأعراض يوجد في هذا الجسم وهو أحد الآلات التي يستعين بها الإنسان على الفعل كالصحّة والسلامة وما أشبههما، وأنّها غير موصوفة بشيء من صفات الجواهر والأجسام"[34].

"وزعم عمرو بن بحر الجاحظ (ت. 255 هـ/868م) أنّ الحواس جنس واحد وأنّ حاسة البصر من جنس حاسّة السمع ومن جنس سائر الحواس وإنّما يكون الاختلاف من جنس المحسوس وفي موانع الحساس والحواس لا غير ذلك، لأنّ النفس هي المدركة من هذه الفتوح ومن هذه الطرق وإنّما اختلفت فصار واحد منها سمعا وأخرا بصرا وأخرا شمّا على قدر ما مازجها من الموانع، فأمّا جوهر الحسّاس فلا يختلف ولو اختلف جوهر الحسّاس لتمانع ولتفاسد كتمانع المختلف وتفاسد المتضاد"[35].

"[...]وزعم صاحب هذا القول أنّ الأعراض تشتبه بأنفسها كالسوادين والبياضين، وأنّها تشتبه بأنفسها، وأنّ الجواهر مشتبهة بأنفسها"[36].

"قال قائلون: [الصوت] ليس بجوهر ولا عرض"[37].

"قول القائل دنيا واقع على كلّ ما خلقه الله سبحانه من الجواهر والأعراض، وجميع ما خلقه الله سبحانه قبل مجيء الآخرة وورودها"[38].

"وكان [الناشئ (ت. 293هـ/906م)] يقول إنّ الاسم إذا وقع على المسمّيين لم يخل من أربعة أقسام: إمّا أن يكون وقع عليه لاشتباه ذاتيهما، كقولنا جوهر جوهر[...]"[39].

"ومن[البغداديين] من يقول إنّ المعلومات معلومات قبل كونها، والأشياء أشياء قبل كونها، ويمنع أجساما وجواهر وأعراضا"[40].

---

[34] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**،337.

[35] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 340–441.

[36] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 352.

[37] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**،427.

[38] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 443.

[39] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 500.

[40] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 504.

وختاما، فقد تأدّينا بعد استخراجنا وجردنا وإحصائنا لمفهوم الجوهر في كتاب **مقالات الإسلاميين** للأشعري، إلى أنّ هذا المفهوم قد ورد 115 مرّة في هذا المصنّف للأشعري. ممّا يدل على الحضور الوازن له في المتن الكلاميّ، ويجعله من المفاهيم الأساسيّة والمركزيّة في هذا الحقل المعرفي.

إحصاء وجرد تعاريف مفهوم الجوهر

لعلّ من أهمّ النصوص العمدة التي وردت في **المقالات** لتعريف الجوهر، نجد هذا النصّ الذي يتحدّث فيه الأشعري عن اختلاف الفرق في الجوهر، قائلا: "واختلف الناس في الجوهر وفي معناه على أربعة أقاويل: فقالت النصارى: الجوهر هو القائم بذاته، وكلّ قائم بذاته فجوهر وكلّ جوهر فقائم بذاته. وقال بعض المتفلسفة: الجوهر هو القائم بالذات القابل للمتضادّات. وقال قائلون: الجوهر ما إذا وجد كان حاملا للأعراض. وزعم صاحب هذا القول أنّ الجواهر جواهر بأنفسها، وأنّها تعلم جواهر قبل أن تكون، والقائل بهذا القول هو الجبّائي. وقال أبو الحسين الصالحي(ت. 436هـ/ 1044م): الجوهر هو ما احتمل الأعراض، وقد يجوز عنده أن يوجد الجوهر ولا يخلق الله فيه عرضا ولا يكون محلّا للأعراض إلا أنّه محتمل لها"[41].

نلاحظ من خلال هذا النصّ أنّ الأشعري يحصر الاختلاف في دلالات الجوهر في أربع دلالات:

الدلالة الأولى: الجوهر هو ما يقوم بنفسه. ومعناه أنّ الجوهر هو الذي لا يحتاج إلى غيره، خلافا للعرض الذي لا يقوم بنفسه ويحتاج إلى غيره الذي هو الجوهر.

الدلالة الثانية: الجوهر هو القائم بنفسه والقابل للأضداد. ومعنى القابل للأضداد هو أنّ الجوهر يمكن أن تتعاقب عليه الأعراض المتضادّة، من قبيل: الحركة وضدّها السكون، والحرارة وضدّها البرودة والطول وضدّه العرض، واللين وضدّه الخشونة، والعلم وضدّه الجهل، والقدرة وضدّها العجز، وهكذا دواليك في سائر الأعراض الأخرى، من قبيل: المجسّة واللون والطعم والرائحة، إلخ.

---

[41] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 306–307.

الدلالة الثالثة: الجوهر هو الحامل للأعراض، مثل الطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والطول والعرض والعمق. فالجوهر لا يكون إلا متحرّكا أو ساكنا، طويلا أو عريضا، حارّا أو باردا، وهلمّ جرّا.

وهذه الدلالة نسبها الأشعري في النصّ السابق للجبّائي[42]. ومن الاختيارات الأخرى التي ذهب إليها هذا المعتزليّ، نجد ما أورده الأشعري، أيضا بالقول: "وقال كثير من الذين لم يقولوا بجواز قلب

[42] الجبّائي: هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (235 ﻫ/303ﻫ)، وقد كان معتزلة البصرة في زمانه على مذهبه، ثم انتقلوا بعده إلى مذهب ابنه أبي هاشم، وهو أبو أبي هاشم. فهناك الجبائي الأب والجبائي الابن. فعندما نعثر في نص ما على أبي هاشم أو شيخنا أبو هاشم، فالمقصود به هو عبد السلام بن محمد الجبائي، ابن أبي علي، وهو من أئمة المعتزلة (277ﻫ/321ﻫ)، وهما معا من شيوخ القاضي عبد الجبار في المذهب الاعتزالي وليس في الدرس، أي شيخاه بكتبهما، أي تربى على كتبهما ولم يلتقيهما، فإن وفاة القاضي عبد الجبار كانت سنة 415ﻫ. فالجبائي الأب من معتزلة البصرة، أخذ عنه الأشعري قبل أن يقلب ظهر المجن للمعتزلة، ويندرج ضمن الطبقة الثامنة. "هو الذي سهل علم الكلام، ويسره وذلله، وكان مع ذلك فقيها ورعا، زاهدا جليلا نبيلا، ولم يتفق لأحد من إذعان سائر طبقات المعتزلة له بالتقدم والرياسة بعد أبي الهذيل مثله، بل ما اتفق له هو أشهر أمرا وأظهر أثرا. وكان شيخه: أبا يعقوب الشحام، ولقي غيره من متكلمي زمانه، وكان على حداثة سنه معروفا بقوة الجدل"، القاضي عبد الجبار، كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، ضمن **فرق وطبقات المعتزلة**، الجزء الأول (الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية،1972م)،85. "وكان يقول: إن الكلام أسهل شيء، لأن العقل يدل عليه"، 88. "وكان أبو علي يقول: ليس بيني وبين أبي الهذيل خلاف إلا في أربعين مسألة"، 89.

يستهل القاضي عبد الجبار أحد أجزاء موسوعة **المغني** بالقول: "قال شيخانا أبو علي وأبو هاشم رحمهما الله، وسائر من تبعهما أنهتعالى مريد في الحقيقة[...]"، القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، (ج6)، 2- الإرادة، تحقيق الأب ج. ش. قنواتي، مراجعة إبراهيم مذكور بإشراف طه حسين(زارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر)،3. ويصفهما بالشيخين في كتبه، حيث يقول في موسوعة **المغني**: "واختلف الشيخان في استعمال ذلك في القديم جل وعز [...]"، القاضي عبد الجبار، **المغني**، (ج5)، 238.

ومن كتب أبي هاشم، نجد **العسكريات**، **الأشروسنيات**، وغيرها من الكتب الأخرى التي يستشهد بها القاضي عبد الجبار في موسوعة **المغني**. أنظر الاستشهاد بهذه الكتب من طرف القاضي عبد الجبار، مثلا في: القاضي عبد الجبار، **المغني**، (ج11)، التكليف، تحقيق محمد علي النجار، عبد الحليم النجار، مراجعة إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين (المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1385ﻫ/1965م)،227–395. فكتاب **الأشروسنيات**، نسبه إلى أشروسنة، وهي بلدة كبيرة في ما وراء النهر.

انظر كذلك استشهاده بكتاب **العسكريات** في كتاب: **المغني في أبواب التوحيد و العدل**، (ج6)، 1- التعديل والتجوير، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة إبراهيم مذكور، بإشراف طه حسين (وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الترجمة والطباعة و النشر، الطبعة الأولى، 1382ﻫ/1962م)، 149.

يقول مصطفى السقا: "والمتأمل في تاريخ حياة الرجلين [يقصد الجبائيان: الجبائي الأب والجبائي الابن] يرى أن القاضي عبد الجبار لا يمكن أن يكون قد تتلمذ لهما أو لثانيهما للفرق الزمني الطويل بينه وبينهما، وإن كنا لا نعلم مولد القاضي عبد الجبار

الأعراض، منهم الجبّائي: لا نقول إنّ الله خلق الجوهر جوهرا واللون لونا والشيء شيئا والعرض عرضا، لأنّ الله يعلمه جوهرا قبل أن يخلقه"[43].

ومن خلال هذا النصّ، نجد أنّ:

الجوهر عند الجبّائي هو الذي يعلمه الله جوهرا قبل خلقه.

كما يورد الأشعري لاحقا - بعد فصول عديدة - بعض الاختيارات الأخرى لهذا المتكلّم المعتزليّ، لا تنفصل عن تصوّره للجوهر، من قبيل: "وكذلك الجواهر عنده [الجبّائي] تسمّى جواهر قبل كونها[...]وكان يزعم أنّ القول شيء سمة لكلّ معلوم، فلما كانت الأشياء معلومات قبل كونها سمّيت أشياء قبل كونها، وما سمّي به الشيء لنفسه فواجب أن يسمّى به قبل كونه كالقول جوهر"[44].

ومن خلال هذا النصّ اللاحق الذي .أورده الأشعري - نجد أنّ:

الجوهر عند الجبّائي هو ما سمّي جوهرا قبل كونه.

ولكن مهما يكن من اختيارات الجبّائي، فإنّ الدلالة الثالثة التي وردت في النصّ الأوّل الذي حصر فيه الأشعري دلالات الجوهر، والتي مفادها أنّ الجوهر عند الجبّائي هو الحامل للأعراض، هي الدلالة الأساس التي تهمّنا في الاختيارات التي ارتضاها هذا القطب المعتزليّ في حديثه عن الجوهر. ولعلّ هذا المعنى الذي عبّر عنه الجبّائي في تعريفه للجوهر هو عينه أو يكاد الذي عبّر عنه قطب معتزليّ آخر، هو عبّاد بن سليمان[45] عندما عرف الجسم، فجعل من عدم الانفكاك من الأعراض خاصّية للجوهر، حيث ينقل عنه الأشعري: "وقال عبّاد بن سليمان: الجسم هو الجوهر والأعراض التي لا ينفكّ منها"[46].

على التحقيق"، مصطفى السقا، مقدمة **المغني**، القاضي عبد الجبار، مقدّمة المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 14،- ب -

[43] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين** ،371.

[44] الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، 522–523.

[45] هو عباد بن سليمان الضمري المعتزلي المتوفى سنة 250هـ، الذي كان صاحب هشام بن عمرو الفوطي، وله مناظرات دارت بينه وبين ابن كلاب.

[46] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 304–305.

الدلالة الرابعة: الجوهر هو المحتمل للأعراض. ومعناه قابلية الجوهر للطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والطول والعرض. فالجوهر هو القابل للحركة والسكون، والطول والعرض، والحرارة والبرودة، وهلمّ جرّا.

وهذه الدلالة الرابعة والأخيرة التي أوردها الأشعري في النصّ السابق، ونسبها للمعتزليّ الصالحي، هي عينها التي كرّرها في نصّ آخر عندما تعرّض لاختلاف المعتزلة في مقالاتهم في معنى الجسم، فأورد معنى الجوهر عند الصالحي، قائلا: "معنى الجوهر أنّه يحتمل الأعراض، وهذا قول أبي الحسين الصالحي، وزعم صاحب هذا القول أنّ الجزء محتمل لجميع أجناس الأعراض، غير أنّ التأليف لا يسمّى حتّى يكون تأليف آخر ولكن أحدهما قد يجوز على الجزء ولا نسمّيه تأليفا اتّباعا للغة"[47].

ويأبى الأشعري إلا أن يرصد اختيارات الصالحي في الجوهر، فيتعرّض لقوله أيضا في هذا النصّ: "وقال قائلون لا جوهر إلا جسم، وهذا قول الصالحي"[48].

وواضح من خلال هذا النصّ أنّ:

الجوهر هو الجسم.

وهو ما لا يقول به كلّ المعتزلة، الذين اختار البعض منهم، أن يجعل الجسم حكرا على الجوهر بتقييد، وليس بإطلاق، كما هو الشأن لـ أبي الهذيل ومعمّر، والجبّائي. الذين جعلوا الجوهر الواحد يشذّ عن هذا التعريف. يقول الأشعري: "واختلفوا في الجواهر هل هي كلّها أجسام، أو قد يجوز وجود جواهر ليست بأجسام، على ثلاثة أقاويل: فقال قائلون: ليس كلّ جوهر جسما، والجوهر الواحد الذي لا ينقسم محال أن يكون جسما لأنّ الجسم هو الطويل العريض العميق، وليس الجوهر الواحد كذلك، وهذا قول أبي الهذيل(ت. 235هـ/850م) ومعمّر بن عباد السلمي (ت. 215هـ/830م)، وإلى هذا القول يذهب الجبّائي [...] وقال قائلون: الجوهر على ضربين: جواهر مركّبة وجواهر بسيطة غير مركّبة. فما ليس بمركب من الجواهر فليس بجسم، وما هو مركّب منها فجسم"[49].

وهكذا يأبى أبو الهذيل ومعمّر، والجبّائي، إلا أن يستدركوا في هذا النصّ عن ما ذهب إليه الصالحي سابقا، قائلين بأنّ:

---

[47] الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، 301.

[48] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 307.

[49] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 307–308.

الجوهر هو الجسم، ولكن الجوهر الذي لا ينقسم ليس بجسم.

كما يورد الأشعري لا حقا - بعد فصول عديدة - بعض الاختيارات الأخرى للصالحي، لا تنفصل عن تصوّره للجوهر، من قبيل: ″وكان أبو الحسين الصالحي[...] ينكر الوصف لله بالقدرة على أن يقدرهم [أي عباده]على الجواهر″[50].

ومن خلال هذا النصّ، نجد أنّ:

الجوهر هو ما لا يقدر الله أن يقدر عباده عليه.

ولعلّ هذا المعنى الذي عبّر عنه الصالحي في تعريفه للجوهر هو عينه أو يكاد الذي عبّر عنه قطب معتزلي آخر، هو النظام[51] (ت. 231هـ/ 845م)، حيث ينقل عنه الأشعري: ″وقال النظام لا يجوز أن يقدر الله سبحانه أحدا[...]على الجواهر″[52].

إذن من خلال هذا النصّ، نجد أنّ:

الجوهر هو ما لا يقدر الله أن يقدر عباده عليه.

ولكن مهما يكن من اختيارات الصالحي، فإنّ الدلالة الرابعة والأخيرة التي وردت في النصّ الأوّل الذي عدّد فيه الأشعري دلالات الجوهر، والتي مفادها أنّ الجوهر عند الصالحي هو المحتمل

---

[50] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 566.

[51] هو إبراهيم بن سيار النظام، ويعتبر من رؤوس المعتزلة، مات في ما بين سنتي (221، 231 هـ)، وهو من شيوخ القاضي عبد الجبار في المذهب ولم يلتقه. ″وهو ابن أخت أبي الهذيل العلاف[...]، ومنه أخذ الاعتزال. وهو شيخ أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، وهو معدود من أذكياء المعتزلة، وذوي النباهة فيهم. يذكرون أنه ظهر في سنة 220 من الهجرة، وقرر مذهب الفلاسفة في القدر، وتبعه خلق، وكان من صغره يتوقد ذكاء ويتدفق فصاحة″، البغدادي، **الفرق بين الفرق**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1411هـ 1990م)، هامش الصفحة 131. و″قد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة″، الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، الجزء الأول (بيروت: دار الجيل، 1406هـ/1986م)، 53–54. ″وذكر جعفر بن يحيى البرمكي أرسطوطاليس، فقال النظام: قد نقضت عليه كتابه. فقال جعفر: كيف أنت لا تحسن أن تقرأه فقال: أيما أحب إليك أن اقرأه من أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله؟ ثم اندفع يذكر شيئا فشيئا، وينقض عليه، فتعجب منه جعفر. ويكفيك أن الجاحظ كان من تلامذته. قال الجاحظ: الأوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له، فإن كان ذلك صحيحا، فهو أبو إسحاق النظام″، القاضي عبد الجبار، **كتاب المنية**، 61.

[52] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 566.

للأعراض، هي الدلالة الأساس التي تهمّنا في الاختيارات التي ارتضاها هذا القطب المعتزليّ في حديثه عن الجوهر، لأنّها هي التي يهمّنا جردها واستخراجها في تعديدنا لدلالات الجوهر عند المتكلّمين.

ويمكن أن نعرف الجوهر أيضا عند بعض المعتزلة الآخرين بأنّه هو المخلوق الذي يريده الله، ويقول له: كن، فيكون. وهذه الدلالة هي التي ينسبها الأشعري لأبي الهذيل، الذي ينقل عنه الأشعري: "[قال أبو الهذيل: خلق الشيء [الذي] هو تكوينه بعد أن لم يكن هو غيره، وهو إرادته [له] وقوله له: كن، والخلق مع المخلوق في حاله، وليس بجائز أن يخلق الله سبحانه شيئا لا يريده ولا يقول له كن، وثبت خلق العرض وغيره، وكذلك خلق الجوهر"[53].

ونلاحظ من خلال هذا النصّ أنّ أبا الهذيل يحصر دلالة الجوهر في ما يلي:

الجوهر هو المخلوق الذي يريده الله، ويقول له: كن، فيكون.

كما يمكن أيضا أن نعرف الجوهر عند بعض المعتزلة الآخرين بأنّه المخلوق الحادث الذي يستحيل أن يكون قديما. وهذه الدلالة هي التي ينسبها الأشعري لبعض المعتزلة الذين ينقل عنهم هذا القول: "وقال قائلون من المعتزلة وغيرهم أن الله تعالى خلق الجوهر واللون لونا والشيء شيئا والحركة حركة. ولو لم يخلق الجوهر جوهرا ويحدثه جوهرا لكان قديما جوهرا، فلما استحال ذلك صحّ أنّه خلقه جوهرا، ولو لم يخلقه جوهرا لم يكن الجوهر بالله كان جوهرا"[54].

ونلاحظ من خلال النصّ حصر بعض المعتزلة لدلالة الجوهر في ما يلي:

الجوهر هو المخلوق الحادث الذي يستحيل أن يكون قديما.

ولذلك يظلّ خلق الجواهر أو اختراعها حكرا على الله دون غيره من العباد حسب المتكلمين الذين ينقل الأشعري عنهم بالقول: "وقال بعض المتكلمين إن العباد قد أعجزهم الله سبحانه عن اختراع الجواهر لأنفسهم وهم عاجزون عن ذلك لأعيانهم"[55].

وهو ما يجعلنا نلاحظ أن بعض المعتزلة يحصرون دلالة الجوهر في ما يلي:

الجوهر هو ما يعجز العباد عن اختراعه.

ويأبى الأشعري في تعديده لدلالات الجوهر لدى المعتزلة إلا أن يتوقف مرارا عند قطب معتزلي آخر لم نذكره سابقا، وهو المعتزلي المعروف بمعمّر[56]، عندما ينقل عنه مجموعة من

---

[53] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 383.

[54] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 371.

[55] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 566.

[56] هو معمر بن عباد السلمي، عاش في أيام هارون الرشيد، وهو من المعتزلة.

الاختيارات بصدد الجوهر والعرض في هذا النص الذي يقول فيه: "وقال معمّر بالتعجيز لله وأنّه لا يوصف القديم بأنّه قادر إلا على الجواهر، وأمّا الأعراض فلا يجوز أن يوصف بالقدرة عليها، وأنّه ما خلق حياة ولا موتا ولا صحة ولا سقما ولا قوة ولا عجزا ولا لونا ولا طعما ولا ريحا، وأنّ ذلك أجمع فعل الجواهر بطبائعها"[57].

ونلاحظ من خلال هذا النصّ أنّ معمّرا يحصر دلالة الجوهر في ما يلي:

الجوهر هو الفاعل للأعراض بطبعه. وهذا يعني أنّ من طبيعة النار الحرارة، ومن طبيعة الثلج البرودة، إلخ.

إنّ هذه الدلالة التي نسبها الأشعري في هذا النصّ للمعتزلي معمّر، والتي مدارها أنّ الجوهر هو الفاعل للأعراض التي فيه بطبعه، هي عينها التي كرّرها الأشعري في نصّ آخر، ونسبها لـ زرقان[58] عندما قال: "وحكى زرقان عن معمر أنّه قال: إنّ الله سبحانه خلق الجوهر والأعراض التي هي فيه هي فعل الجوهر وإنّما هي فعل الطبيعة. فالقرآن فعل الجوهر الذي هو فيه بطبعه"[59].

وقد أجاز بعض المعتزلة تعرية الجواهر من الأعراض، وإمكانية خلق الله لها مع عدم قابليتها لشيء منها، حسب الأشعري الذي ينقل عنهم: "كان صالح وأبو الحسين [...] يجوزان أن يخلق الله سبحانه جوهرا لا أعراض فيه، ويرفع الأعراض من الجواهر فتكون لا متحرّكة ولا ساكنة ولا مجتمعة ولا متفرّقة ولا حارّة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا ملوّنة ولا مطعّمة ولا قابلة لشيء من الأعراض. وأحال ذلك عامّة أهل النظر لأنّه محال عند كثير من أهل الصلاة أن يوجد الجوهر متعرّيا من الأعراض، فأمّا الجمع بين البصر الصحيح والمرأى مع ارتفاع الآفات ولا يخلق إدراكا، فذلك فاسد أيضا عند كثير من أهل النظر لأنّ الله عز وجل إذا لم يخلق عرضا خلق ما يضادّه، وإلا لزم تعرّي الجواهر من المتضادّات ومن الأعراض[...] وذلك فاسد"[60].

---

[57] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 548.

[58] هو من أصحاب النظام، وله كتاب **المقالات**.

[59] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**،584.

[60] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 570–571. ويكرر الأشعري هذا النصّ في موضع آخر من نفس الكتاب، قائلا: "واختلفوا في الجواهر هل يجوز على جميعها ما يجوز على بعضها، وهل يجوز أن يحل الجوهر الواحد ما يجوز أن يحل الجواهر154 [جميعا] وهل يجوز وجودها ولا أعراض فيها أم يستحيل ذلك. فقال قائلون: يجوز على الواحد من الجوهر ما يجوز على جميعها

ونلاحظ من خلال هذا النصّ أنّ صالح بمعية أبي الحسين يحصران دلالة الجوهر في ما يلي:

الجوهر هو ما يجوز تعريته من الأعراض.

وهو ما يعترض عليه الأشعري، لأنّ خلو الجواهر من الأعراض وإمكانية خلقها دون أن تكون لها قابلية لأيّ من الأعراض والمتضادّات، محال عند "عامّة أهل النظر" أو عند "كثير من أهل الصلاة" أو عند "كثير من أهل النظر" حسب عبارات الأشعري الذي يحكم على كلّ ذلك بـ"الفساد". وهذا دليل على أنّ المعتزليّين المشار إليهما بـ'صالح' و'أبي الحسين' يشذّان عما اشتهر وتقرر، ليس فقط لدى مدرسة المعتزلة التي ينتميان إليها، وإنّما لدى النظار المتكلّمين بشكل عام، بحيث إنّ قولهما لا يستساغ ولا يقبل على مقتضى النظر.

وهذه الاختيارات التي ارتضاها صالح واختارها أبو الحسين، وأوردها الأشعري في النصّ السابق بالإشارة إلى صالح وأبي الحسين، والتي مدارها تعرية الجواهر من الأعراض، والقول بأنّ الجوهر هو ما يوصف الله بالقدرة على إيجاده بدون أعراض، هي عينها التي كرّرها الأشعري في نصّ آخر بإطلاق، ودون قيد بهذا المتكلّم أو ذاك، عندما قال: "واختلفوا هل يوصف البارئ بالقدرة على أن يخلق جواهر لا أعراض فيها أم لا. فقال قائلون: قد يوصف البارئ بالقدرة على أن يوجد جواهر لا أعراض فيها، فتوجد ولا تكون فيها أعراض"[61].

ولعلّ فحصنا لهذه الاختيارات الاعتزالية، تجعلنا نتأدّى إلى أنّها تقف على طرفي نقيض من اختيارات أخرى لمتكلّمين آخرين، أوردهم الأشعري أيضا بقوله: "وقال قائلون يستحيل أن يوجد البارئ جواهر لا أعراض فيها أو يوصف بالقدرة على ذلك"[62].

ونلاحظ من خلال هذا النصّ استحالة تعرّي الجواهر من الأعراض، أو بعبارة أخرى:

الجوهر هو ما لا يوصف الله بالقدرة على إيجاده بدون أعراض.

وقد ذكر الأشعري عدم تجويز بعض المعتزلة على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم ما يجوز على الأجسام. وذهاب بعضهم إلى استحالة تعرّي الجسم من الأعراض، عندما قال: "وقال قائلون: لا

من الأعراض من الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر [...] وجوزوا أن يعرى الله الجواهر من الأعراض وأن يخلقها لا أعراض فيها، والقائلون بهذا القول أصحاب أبي الحسين الصالحي، وكان أبو الحسين يذهب إلى هذا القول [...] وأحال أن يوجد الله تعالى أعراضا لا في مكان". 309–311.

[61] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 573.

[62] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 573.

يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم ما يجوز على الأجسام، ولا يجوز أن يتحرّك الجوهر الواحد ولا أن يسكن ولا أن ينفرد ولا أن يماس ولا أن يجامع ولا أن يفارق، وهذا قول هشام[63] وعبّاد وأحال عبّاد أن يوجد حيّ لا قادر وأن يوجد الجسم مع عدم الأعراض كلها"[64].

ونلاحظ من خلال هذا النصّ أنّ المعتزليّين هشام وعبّاد يذهبان إلى أنّ:

الجوهر الواحد الذي لا ينقسم هو الذي لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام.

وهذا خلاف ما ذهب إليه أبو الهذيل الذي جوّز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم إذا انفرد ما يجوز على الأجسام، باستثناء الألوان والطعوم والأراييح والحياة والموت وما أشبه ذلك، مع ذهابه إلى استحالة تعرّي الجسم من الأعراض، وذلك عندما قال:"وقال قائلون: يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم إذا انفرد ما يجوز على الأجسام من الحركة والسكون وما يتولّد عنهما من المجامعة والمفارقة وسائر ما يتولّد عنهما ممّا يفعل الآدميّون كهيئته، فأمّا الألوان والطعوم والأراييح والحياة والموت وما أشبه ذلك فلا يجوز حلوله في الجوهر ولا يجوز حلول ذلك إلا في الأجسام، وأنّ الجسم إذا تحرّك ففي جميع أجزائه حركة واحدة تنقسم على الأجزاء، وأحال قائلوا هذا القول أن يعرى الله الجواهر من الأعراض، والقائل بهذا القول: أبو الهذيل".

ونلاحظ من خلال هذا النصّ استحالة تعرّي الجواهر من الأعراض عند أبي الهذيل، أو بعبارة أخرى:

الجواهر هي ما لا يجوز تعريتها من الأعراض.

وهذا التعريف للجوهر القائل باستحالة انفكاكه عن الأعراض، ليس حكرا على أبي الهذيل، بل نجده لدى المتكلّمين المعتزلة الآخرين، وفي مقدّمتهم محمد بن عبد الوهاب الجبّائي الذي جوّز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم ما يجوز على الجسم إذا انفرد، مع استحالة حلول القدرة والعلم والحياة فيه، واستحالة تعرّي الجوهر من الأعراض، وذلك ما أومأ إليه الأشعري بالقول: "وقال قائلون: يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم ما يجوز على الجسم من الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة إذا انفرد، وأحالوا حلول القدرة والعلم والحياة فيه إذا انفرد ،

---

[63] توفي بعد نكبة البرامكة بمديدة مستترا، وقيل: في خلافة المأمون، وكانت نكبة البرامكة سنة 187هـ. [هذا التعريف غير وارد في نصّ الأشعري، بل هو من عندنا].

[64] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 311.

وجوّزا أن يخلق الله حيّا لا قدرة فيه، وأحالوا تعرّي الجوهر من الأعراض، والقائل بهذا القول محمد بن عبد الوهاب الجبّائي"[65].

ومن خلال هذا النصّ، نجد أنّ الجبّائي بمعية أبي الهذيل، يتّفقان في مسألة عدم إمكانية تعري الجواهر من الأعراض.

وإذا كان المعتزلة يميّزون بين الله من جهة والعالم من جهة أخرى، كما هو دأب الأشاعرة وديدن كلّ علماء الكلام، ذاهبين إلى القول بالتغاير بين الله والأشياء، فإنّ الأشعري في سياق خوضه في الاختلافات الناشئة بين المعتزلة في هذه المسألة يأبى إلا أن يشير هنا إلى رأي أحد المعتزلة القائل بتغاير الجواهر وعدم تغاير الأعراض، قائلا: "وكان يزعم [يقصد الحلقاني] أنّ الجواهر تتغاير بغيرية يجوز ارتفاعها فلا تتغاير، وأنّ الأعراض لا تتغاير"[66].

ونلاحظ من خلال هذا النصّ أنّ الحلقاني يرى بأنّ:

الجواهر تتغاير بغيرية يجوز ارتفاعها، خلافا للأعراض التي لا تتغاير.

إنّ تتبعنا لسياقات ورود مفهوم الجوهر، ورصدنا للدلالات المختلفة التي حدّ بها، وفحصنا لخصائصه، وتمحيصنا لخاصياته، يجعلنا نخلص إلى أنّ كلّ معتزليّ يشكّل جزيرة مستقلّة أو يكاد، بحيث يكاد كلّ معتزليّ أن يشكّل مذهبا خاصا به. ومع ذلك، فإنّ هذه المذاهب المستقلّة لا تمنعنا من البحث عن خيط ناظم لها، يجعلنا نقتنص، كالخريت الحاذق، أهمّ الخصائص التي ركّز عليها هؤلاء في حديثهم عن الجوهر. وفي هذا الصدد، يمكن أن نتوقّف برهة عند ما سمّاه الأشعري باختلاف الناس في جنس الجواهر، ممثّلا لذلك بجوهر العالم، وعمّا إذا كان من قبيل الجنس الواحد أو الأجناس المختلفة، قائلا: "واختلف الناس هل الجواهر جنس واحد، وهل جوهر العالم جوهر واحد، على سبعة أقاويل: فقال قائلون: جوهر العالم جوهر واحد، وأنّ الجواهر إنّما تختلف وتتّفق بما فيها من الأعراض، وكذلك تغايرها بالأعراض إنّما تتغاير بغيرية يجوز ارتفاعها فتكون الجواهر عينا واحدة شيئا واحدا، وهذا قول أصحاب أرسطوطاليس(384 ق.م/322 ق.م). وقال قائلون: الجواهر على جنس واحد، وهي بأنفسها جواهر، وهي متغايرة بأنفسها ومتّفقة بأنفسها، وليست تختلف في الحقيقة، والقائل بهذا هو الجبّائي. وقال قائلون: الجوهر جنسان مختلفان أحدهما نور والآخر ظلمة، وأنّهما متضادّان، وأنّ النور كلّه جنس واحد، والظلام كلّه جنس واحد، وهم أهل التثنية، وذكر عن بعضهم أنّ كلّ واحد منهما خمسة أجناس من سواد وبياض وحمرة

[65] الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، 312.

[66] الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، 181.

وصفرة وخضرة. وقال قائلون: الجواهر ثلاثة أجناس مختلفة، وهم المرقونية. وقال بعضهم: الجواهر أربعة أجناس متضادّة من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، وهم أصحاب الطبائع. وقال بعضهم: الجواهر خمسة أجناس متضادّة أربع طبائع وروح. وقال قائلون: الجواهر أجناس متضادّة منها بياض ومنها سواد وصفرة وحمرة وخضرة ومنها حرارة ومنها برودة ومنها حلاوة ومنها حموضة ومنها روائح ومنها طعوم ومنها رطوبة ومنها يبوسة ومنها صور ومنها أرواح، وكان يقول: الحيوان كلّه جنس واحد، وهذا قول النظّام"[67].

ونلاحظ من خلال هذا النصّ أنّ الأشعري يحصر طبيعة جنس الجوهر، في ما يلي من المقالات:

المقالة الأولى: رأي أصحاب أرسطوطاليس القائل بالجواهر جنس واحد لا تتّفق ولا تختلف ولا تتغاير إلا بالأعراض التي يمكن ارتفاعها، فتكون عينا واحدة لا اختلاف ولا تغاير فيها.

المقالة الثانية: رأي الجبّائي القائل ب الجواهر جنس واحد لا تختلف.

المقالة الثالثة: رأي أهل التثنية القائل بأنّ الجوهر جنسان مختلفان متضادّان، أحدهما نور والآخر ظلمة.

المقالة الر ابعة: رأي المرقونية القائل بأنّ الجواهر أجناس ثلاثة مختلفة.

المقالة الخامسة: رأي أصحاب الطبائع القائل بأنّ الجواهر أربعة أجناس متضادّة.

المقالة السادسة: الرأي القائل بأنّ الجواهر أجناس متضادّة.

المقالة السابعة والأخيرة: رأي النظّام القائل بأنّ الحيوان كلّه جنس واحد.

وبعد أن حصرنا طبيعة جنس الجوهر في المقالات السبع السابقة، سنعرج على موقف المعتزلة الذين اختلفوا في مقالاتهم من الله، هل يقال إنّه عالم بالأجسام، وهل المعلومات معلومات قبل كونها، وهل الأشياء أشياء لم تزل أن تكون، وهي المقالات التي تمّ حصرها في سبع. وفي هذا الصدد يورد الأشعري رأي عبّاد بن سليمان، في أنّ الله يعلم الجواهر والأعراض قبل كونها، قائلا: "قال عبّاد بن سليمان: لم يزل الله عالما بالمعلومات، ولم يزل عالما بالأشياء، ولم يزل عالما بالجواهر والأعراض[...]وقال في أجناس الأعراض كالألوان والحركات والطعوم أنّه لم يزل عالما بألوان وحركات وطعوم، وأجرى هذا القول في سائر أجناس الأعراض. وكان يقول: المعلومات

[67] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**،308–309.

معلومات لله قبل كونها، وأنّ المقدورات مقدورات قبل كونها، وأنّ الأشياء أشياء قبل أن تكون، وكذلك الجواهر جواهر قبل أن تكون، وكذلك الأعراض أعراض قبل أن تكون"[68].

نسجل خلال هذا النصّ أنّعبّاد بن سليمان يرى بأنّ:

الجواهر يعلمها الله قبل كونها.

وكذلك يرى ابن الراوندي[69] أنّ الله عالم بأنّه ستكون الجواهر المخلوقات: "وقال قائلون منهم ابن الرواندي أنّ الله سبحانه لم يزل عالما بالأشياء على معنى أنّه لم يزل عالما أن ستكون أشياء، وكذلك القول عنده في الأجسام والجواهر المخلوقات أنّ الله لم يزل عالما بأن ستكون الأجسام والجواهر المخلوقات"[70].

ونلاحظ من خلال هذا النصّ أن ابن الراوندي يرى بأنّ:

الجواهرهي التي يعلمها الله قبل كونها.

زبدة التعاريف السابقة:

---

[68] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**،158–159. ويعود الأشعري في نهاية الكتاب أو يكاد ليتحدث أيضا عن اختلاف المعتزلة في العلم، فيورد قول عباد بن سليمان قائلا: "وكان عباد بن سليمان صاحب الفوطي يقول: إن الله لم يزل عالما قدرا حيا، وأنه لم يزل عالما بمعلومات، قادرا على مقدورات، عالما بأشياء وجواهر وأعراض، وأفعال. فإذا قيل له: تقول إن الله لم يزل عالما بالمخلوقات والأجسام وبالمؤلفات؟ أنكر ذلك، وكان يقول إن الأشياء أشياء قبل كونها، وأن الجواهر جواهر قبل كونها، وأن الأعراض أعراض قبل كونها، والمخلوقات كانت بعد أن لم تكن[...]وكان لا يستدل بالشاهد على الغائب، ولا يستدل بالأفعال على أن البارئ عالم حي قادر، وكلن ينكر دلالة مجيء الشجرة وكلام الذئب وسائر الأعراض على نبوة رسول الله(ص)، ويقول: لا أقول ذلك يدل ولا أقول لا يدل، وكان لا يستدل على البارئ بالأعراض.[...]وإذا قيل له: من كم وجه يعرف الحق؟ قال: من كتاب الله عز وجل وإجماع المسلمين وحجج العقول، وهذا نقض قوله: لا أقول إنّ الأعراض تدلّ على الحق"، 495–500. والمقصود بالفوطي في النص هو هشام بن عمرو الشيباني من أهل البصرة، عاش في زمن المأمون. كما يردف الأشعري لاحقا بأن البغداديين منعوا أن يقال عن معلومات الله قبل كونها بأنها أعراض، "وقال القائلون من البغداديين: نقول إن المعلومات معلومات قبل كونها، وكذلك المقدورات مقدورات قبل كونها، وكذلك الأشياء أشياء قبل كونها، ومنعوا أن يقال أعراض"، 160.

[69] نسب إلى راوند: موضع بنواحي إصبهان، ورد في الكتب القديمة الراوندي والروندي [ولد بين 205 و2015هـ ومات سنة 298هـ أو 301هـ]. انتسب على المعتزلة وانقلب عليهم "وقد حكى جماعة انه تاب عند موته مما كان منه وأظهر الندم واعترف بأنه إنما صار إليه حمية وأنفة من جفاء أصحابه له وتنحيتهم إياه من مجالسهم"، مقدمة نيبرج لكتاب **الانتصار**، **الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم**، تحقيق نيبرج (القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، الطبعة الأولى، 1344هـ/1920م)، 26.

[70] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 159.

لو حاولنا أن نلملم شتات دلالات الجوهر التي أوردها الأشعري، تأسيسا على ما سبق أن استخرجناه ورصدناه من تعاريف الجوهر، فإنّنا لن نخرج عن الدلالات الأربع الأساسيّة التالية:

الدلالة الأولى: الجوهر هو ما يقوم بنفسه.

الدلالة الثانية: الجوهر هو القائم بنفسه والقابل للأضداد.

الدلالة الثالثة: الجوهر هو الحامل للأعراض.

الدلالة الرابعة: الجوهر هو المحتمل للأعراض.

وهي الدلالات التي جاءت مكثّفة في نصّ الأشعري الذي افتتحنا به حديثنا السابق المتعلّق بإحصائنا وجردنا لتعاريف مفهوم الجوهر.

وظيفة المصطلح العلميّة والفكريّة

إنّ أهمّية مفهوم الجوهر ترجع إلى كون التعاريف التي أعطيت له من مختلف الفرق والمدارس والأقطاب تسعى إلى خدمة غاية جليلة تتمثل في مسألة حدوث العالم. وهذا الهمّ هو الذي أقضّ مضجع المتكلّمين في حدودهم لمصطلح الجوهر. فكتب علم الكلام تنقسم تقسيما متشابها، فهي إمّا أن تبدأ بالله والنبوّة والعالم، أو تبدأ بالله والعالم. وهذا الأخير يحدّه البغدادي بقوله: "العالم عند أصحابنا كلّ شيء هو غير الله عزّ وجلّ"[71]. وتأسيسا على هذه القسمة في المصنفات الكلاميّة، نجد أنّ مباحث الكلام تنقسم إلى مبحثين: مباحث جليل الكلام وتتعلق بالجلالة العظمى (الله)، حيث يتمّ النظر في الذات والصفات الإلهيّة التي يتمّ التمييز فيها بين صفات الذات وصفات الأفعال، ومباحث دقيق الكلام، وهي كلّ ما يحتاج في معرفته إلى العقل. مثل قضية الجوهر والعرض، والمكان والزمان، والحركة والألوان، والجزء الذي لا يتجزأ، وتفسير الكون والطبيعة وغير ذلك. وباختصار، فإنّ كلّ ما يتعلق بالعالم هو من دقيق الكلام. فالمتكلّم يتساءل عن العالم: هل هو حادث أم غير حادث؟ ثمّ يبحث في النبوّة وإثبات صحّتها وصدق النبيّ، وكلّ القضايا تتفرّع عنها (الإعجاز، الحرية، البعث، إلخ.).

إنّ مفهوم الجوهر ينتمي إلى دقيق الكلام وليس جليله، ومع ذلك، فإنّ سياقات وروده هي سياقات كلاميّة تتعلّق بالاعتقادات. فالفصول التي ذكر فيها هي فصول اعتقاديّة تتعلّق بالمسائل

---

[71] أبو منصور البغدادي، **أصول الدين** (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، 1401هـ/1981م)، 34.

الاعتقاديّة وليست طبيعيّة، ولذلك حاولنا استثمار السياقات التي ورد فيها هذا المصطلح، زيادة على الفصول المخصّصة لتعريف هذا المفهوم طبعا.

ولعلّ الوظيفة العلميّة لهذا التعريف لمفهوم الجوهر تتمثّل في استثمار المتكلّمين لهذا المصطلح في نقاشهم الكلاميّ الاعتقاديّ، حيث أدرج علماء الكلام هذا المصطلح في مسألة حدوث العالم. ذلك أنّ "قول القائل دنيا واقع على كلّ ما خلقه الله سبحانه من الجواهر والأعراض، وجميع ما خلقه الله سبحانه قبل مجيء الآخرة وورودها"[72]. فالجوهر هو المخلوق الذي يريده الله، ويقول له: كن، فيكون. وما قلناه عن الجوهر ينطبق بالتمام والكمال على العرض. وهذه هي دلالة الجوهر عند أبي الهذيل، كما نقلها عنه الأشعري في إحدى النصوص السابقة، والتي لا بأس من أن نكرّرها هنا عسى أن يكون في التكرار إفادة: "قال أبو الهذيل: خلق الشيء [الذي] هو تكوينه بعد أن لم يكن هو غيره، وهو إرادته [له] وقوله له: كن، والخلق مع المخلوق في حاله، وليس بجائز أن يخلق الله سبحانه شيئا لا يريده ولا يقول له كن، وثبت خلق العرض وغيره، وكذلك خلق الجوهر"[73].

وهذه الدلالة التي سبق أن أوردناها آنفا -وتحصر الجوهر في المخلوق الحادث الذي يستحيل أن يكون قديما -هي التي نقلها الأشعري عن بعض المعتزلة: "وقال قائلون من المعتزلة وغيرهم أنّ الله تعالى خلق الجوهر[...]ولو لم يخلق الجوهر جوهرا ويحدثه جوهرا لكان قديما جوهرا، فلما استحال ذلك صحّ أنّه خلقه جوهرا"[74].

إذ إنّ المتكلّمين لم يكن يعنيهم الجوهر في ذاته، وإنّما من حيث خدمته لعقيدتهم أو مذهبهم الكلاميّ. وهنا نودّ أن نشير إلى أنّ مفهوم الجوهر يخدم هدفا عقديّا بالأساس. فالمتكلّم – كيفما كان مذهبه -يشحذ أدواته ويبني جهازا مفاهيميّا للدفاع عن قناعاته العقديّة. فسواء تناولنا الموقف المعتزلي أو الأشعري أو الباطني في الجوهر، فإنّ نقطة الارتكاز لديهم هي حدوث العالم، وهذه المفاهيم ليست هناك دلالة متواطئة واحدة لها. فقد رفض المعتزلة كلهم وصف الله بالجوهر أو العرض، من خلال تعريفهم لله بالسلب، حيث يورد الأشعري إجماعهم قائلا: "أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير. وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا

---

[72] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 443.

[73] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 383.

[74] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 371.

لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسّة، ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض"[75].

أوجه نضج مفهوم الجوهر

لقد قطع مصطلح الجوهر شوطا كبيرا في طور التشكّل، وبلغ درجة عالية من الاكتمال، حيث انتقل من الدلالة اللغوية إلى الدلالة المصطلحيّة. حيث رفض علماء الكلام التعريف الأرسطيّ للجوهر. إنّ **الجوهر** هو الحامل للأعراض. وهذا المعنى هو الذي سيستقرّ عليه المصطلح في المرحلة اللاحقة، حيث يقول الجويني معرفا الجوهر: "قال بعضهم: ما يقبل العرض. واعترض بعض الزائغين على هذا الحدّ فقال: حدّ الشيء خاصيته، ومن حكم خاصية الشيء أن لا تتعدّاه، وقبول الجوهر للعرض مرتبط بغير الجوهر، وهو ينافي حقيقة الخاصّية...وقال بعض الأئمة: الجوهر ما يشغل الحيّز أو المتحيّز، ولا معنى لقول من يقول: إنّ التحيز مجهول. والمقصد من الحدّ البيان، فإنّ التحيّز معقول... وقال بعض الأئمة: الجوهر كلّ جزء، و من أحسن الحدود، ويؤول إلى المتحيّز، ولكنّه أبين منه عند الإطلاق، وربّما عبّر القاضي عنه فقال: الجوهر ما له حظّ من المساحة"[76].

إنّ التعاريف التي أعطيت للجوهر من طرف الأشاعرة متعدّدة ومتقاربة وليس بينها كبير اختلاف. لكن أشهرها هو التعريف الذي يأخذ به كلّ المتكلّمين، وإن كانوا لا يصرّحون به، وهو أنّ الجوهر هو ما يقبل العرض. أمّا تعاريف المعتزلة فلا تختلف كبير اختلاف عن حدود الأشاعرة السابقة في النصّ، ومقتضاها أنّ: "الجوهر ما إذا وجد كان حاملا للأعراض.[...] والقائل بهذا القول هو الجبّائي. وقال الصالحي: الجوهر هو ما احتمل الأعراض"[77]. ذلك أنّ قول المعتزلة بأنّ الجوهر هو ما يقبل العرض تؤول إليه سائر حدودهم، أو تكاد. رغم ما اعترض به في حقّه من قبل البعض.

ومنه، أمكننا الاطمئنان إلى أنّ خاصية القابلية للأعراض هي أحد أبرز الخصائص التي ينفرد ويتميّز به تعريف الجوهر[78].

---

[75] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**. 155.

[76]. الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 142.

[77]. الأشعري، **مقالات الإسلاميين**،307.

[78]. يقول سعيد بنسعيد العلوي: "ألح المتكلمون على الخاصية الأولى [يقصد الجوهر هو ما يقبل العرض] إلحاحا شديدا وقدموها، جميعا، على ما عداها. وكان من علامات ذلك الإلحاح الشديد أن كان من المتكلمين من جعل تعريف الجوهر مقتصرا

خاتمة

لقد قام الأشعري بالتأريخ للفرق والمذاهب الكلاميّة، وأورد حدود مفاهيمهم التي مثّلنا لها بأحد أهمّها، وهي مفهوم الجوهر، الذي عدّد الأشعري دلالاته لدى مختلف الفرق دون أن يغيّر منها أو يعدّل فيها أو يخاصم المخالفين منها، فأثمر عمله هذا شرف السبق في تعريف المصطلحات الكلاميّة، وهي التعريفات التي استقرّت أو كادت في الاستعمال الكلاميّ بالحالة التي عرضها الأشعري. فقد تتبّع هذا المتكلّم الأشعري تكثر دلالات بعض المفاهيم الأساسية في علم الكلام لدى الفرق الكلاميّة المندثرة والمتبقيّة مهما قلّ شأنها أو كبر، ومهما قوي نسقها الفكريّ أو ضعف. ولذلك انصبّ اهتمامنا على الأفق الدلالي المتعدّد في ألوان قوس قزح الكلام الإسلاميّ، ممثّلين له بمفهوم الجوهر تدقيقا، وهو المفهوم الذي وظّفه علماء الكلام للقول بحدوث العالم، بحيث لم يكن يهمّهم العلم الطبيعي. وهو ما يجعلنا نجزم بأنّ للمتكلّمين معجما غنيّا من الدلالات التي يلزم التنقيب عليها، واقتناصها وجمعها وإعادة بنائها وفحصها وتمحيصها حتّى تشكّل مدخلا لقراءة نقديّة جديدة لعلم الكلام، ودراسته بناء على نظرية التعريف. فالدلالات المختلفة التي أعطيت لمفهوم الجوهر، تعيينا، وغيره من المفاهيم الأخرى الأساسيّة في الكلام تجعلنا نخلص مطمئنّين إلى أنّ الأشعري أوجد علاقة ذاتيّة بين قاموس الكلام وموضوعه، وبالتالي فالخوض في دلالات الأسماء الدائرة بين نظار المتكلّمين جزء من موضوع الكلام وضرورة يقتضي الأمر الخوض في هذا، وليس أمرا عارضا[79].

على تعلقه بالعرض[...] ثم إنه لا مؤلف من مؤلفات الأشاعرة (بل والمتكلمين عموما) يخلو من تخصيص باب واحد، على الأقل، في (إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض) لأن ذلك الإثبات هو السبيل، عند المتكلم، لإثبات حدوث العالم ووجود القديم. لقد «جوزت الملحدة خلو الجواهر عن جميع الأعراض»، لأنها تصدر عن الفرضية التي تقضي بقدم الهيولى أو الجوهر لأن «الجواهر في اصطلاحهم تسمى الهيولى، والأعراض تسمى الصورة»، وأما المتكلمون فيستحيل لهم القول بخلو الجوهر من كل عرض أو انفكاكه منه، وإذا كان منهم من يجادل في وجود الأعراض، أو كان منهم من يحيل أجناسها المتعددة إلى جنس واحد، فإنه لا أحد منهم يبلغ به الأمر درجة رفض كل تعلق للجوهر بالعرض. لا يقدر على قول ذلك، حتى وإن كان يضمره أو يضمر بعضا منه، لأن معنى الجهر بالاعتقاد المخالف المضمر، إن صح ثبوته، هو الحكم بتفكك المعتقد في حدوث العالم وسقوطه من أساسه على نحو ما بينه المتكلم في قوله باستحالة قدم الجوهر. وكما أن المتكلم لا يمكنه أن يدرك وجود جواهر تعرى عن الأعراض، فهو لا يقدر على تصور جوهر لا يشغل من المكان حيزا". سعيد بنسعيد العلوي، **الخطاب الأشعري، مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي** (دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1412هـ /1992م)، 93–94.

[79] انظر في هذا الصدد: محمد أيت حمو، **فضاءات الفكر في الغرب الإسلامي: دراسات ومراجعات نقدية للكلام** (لبنان: دار الفارابي، منشورات الاختلاف، 2011)، وانظر أيضا "هل لدينا 'مقالة دال' في علم الكلام؟"، مجلة **فكرونقد** (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، السنة العاشرة، عدد 99، أكتوبر، 2008)، 91–128.

فقد كان الأشعري على وعي بالرهانات التي كانت وراء إفراده لحيّز هامّ مبرّر ومشروع للألفاظ المستعملة في علم الكلام.

ومع ذلك، فإنّ معاشرتنا الطويلة لكتاب **المقالات** للأشعري، جعلتنا نسجّل بعض الملاحظات، لعلّ أهمها، وبيت القصيد فيها، يتمثّل في ما يلي:

- كلّ التعاريف التي أوردها الأشعري في هذا الكتاب المتناول بالفحص والتمحيص، هي تعاريف للمعتزلة، أو تكاد، وليست تعاريف للأشعري. بحيث لم نعثر على تعريف أشعريّ واحد للجوهر!
- لم يتدخّل الأشعري في إيراده لتعاريف المعتزلة للجوهر بالاعتراض والنقد أو بالتعزيز والتزكية، أو بالاستدراك والإضافة، أو بالإبانة عن ما اختاره وارتضاه في المسألة، إلا مرّة واحدة عندما اعترض على صالح وأبي الحسين في اختيارهما الذي يجيز تعرية الجواهر من الأعراض، وخلقها مع عدم قابليتها لشيء منها، وهو ما علّق عليه الأشعري قائلا: "وأحال ذلك عامّة أهل النظر لأنّه محال عند كثير من أهل الصلاة أن يوجد الجوهر متعرّيا من الأعراض، فأمّا الجمع بين البصر الصحيح والمرأى مع ارتفاع الآفات ولا يخلق إدراكا فذلك فاسد أيضا عند كثير من أهل النظر لأنّ الله عزّ وجلّ إذا لم يخلق عرضا خلق ما يضادّه، وإلا لزم تعرّي الجواهر من المتضادّات ومن الأعراض[...] وذلك فاسد"[80].
- إلمام الأشعري ببعض التعاريف الفلسفيّة اليونانيّة، والاختيارات الأرسطيّة، وهو الإلمام الذي لا يمكننا الحسم في طريقته أو كيفية حصوله. فهل يمكن الجزم بوجود ترجمات في زمن الأشعري؟ وهل كان لهذا المتكلّم اطّلاع على بعض الشذرات الفلسفيّة كتابة؟ أم شفويا؟ أم عن طريق الشراح وبعض النصارى؟ أو غيرها من الفرضيات التي يستعصي علينا البتّ فيها، بمعزل عن الوثائق والمستندات. ويمكن أن نمثّل لهذه النصوص، بقول الأشعري: "وقال أصحاب الهيولى أقاويل مختلفة: فزعم بعضهم أنّ الإنسان هو الجوهر الحيّ الناطق الميّت، وأنّه إنسان في حال نطقه وحياته، وجوّزوا الموت عليه وقد كان قبل ذلك لا إنسانا. وقال بعضهم: الإنسان هو

[80] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**،570–571.

الحيّ الناطق وهو الجوهر وأعراضه. وقال آخرون: بل في الجوهر شيء ليس بمماس ولا مباين ولا أحد منهما مختلط بصاحبه وهو في الجوهر على أنه مدبّر له"[81].

وقوله أيضا: "وذكر عن أرسطوطاليس أنّ النفس معنى مرتفع عن الوقوع تحت التدبير والنشوء والبلى غير دائرة، وأنّها جوهر بسيط منبثّ في العالم كلّه من الحيوان على جهة الإعمال له والتدبير"[82]. وقوله كذلك: "وقال بعض المتفلسفة: الجوهر هو القائم بالذات القابل للمتضادّات"[83].

لائحة بأهمّ المصادروالمراجع
Bibliography

بالعربيّة

ابن خلدون، عبد الرحمان. **المقدمة**. بيروت: دار الجيل، د. ت.

آيت حمو، محمد. **فضاءات الفكر في الغرب الإسلامي: دراسات ومراجعات نقدية للكلام**. دار الفارابي، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2011.

آيت حمو، محمد. "هل لدينا 'مقالة دال' في علم الكلام؟" مجلة **فكرونقد**. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، السنة العاشرة، عدد 99، أكتوبر (2008): 91-128.

بن فارس، أحمد بن زكريا أبو الحسين. **معجم مقاييس اللغة**. بتحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، الجزء الأول. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1299هـ/1989م.

الأشعري، أبو الحسن. **رسالة استحسان الخوض في علم الكلام**. أوردها عبد الرحمان بدوي في كتابه **مذاهب الإسلاميين**، الطبعة الثانية. بيروت: دار العلم للملايين، آذار (مارس)، 1983.

الأشعري، أبو الحسن. **الإبانة عن أصول الديانة**. تقديم وتحقيق وتعليق فوقية حسين محمود. القاهرة: توزيع دار الأنصار، طبعة أولى، 1397هـ/1977م).

---

[81] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 333.

[82] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 336.

[83] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، 307.

الأشعري، أبو الحسن. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين.** عنى بتصحيحه هلموت ريتر، الطبعة الثالثة، 1400هـ/1980م.

الخياط، أبو الحسن. **الانتصـــاروالرد على ابن الروندي الملحد ما قصـــد به من الكذب على المســلمين والطعن عليهم.** تحقيق نيبرج. القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، الطبعة الأولى، 1344هـ/1920م.

البغدادي، أبو منصور. **الفرق بين الفرق.** تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1411هـ/ 1990م.

البغدادي، أبو منصور. **أصول الدين.** بيروت: دار الكتب العلميّة، الطبعة الثالثة، 1401هـ/1981م.

الجاحظ، أبو عثمان. **الحيوان.** تحقيق عبد السلام هارون، ج2. بيروت: دار الكتاب العربي، ط 3، 1969.

الجويني، أبو المعالي. **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد.** تحقيق أسعد تميم، الطبعة الثانية. مؤسسة الكتب الثقافية، 1413هـ/1992م.

الجويني، أبو المعالي. **الشامل في أصول الدين.** تحقيق: علي سامي النشار، فيصل بدير عون، سهير محمد مختار. الإسكندرية: دار المعارف، 1969.

الجويني، أبو المعالي. **العقيدة النظامية.** تحقيق وتعليق محمد زاهد الكوثري. مصر: المكتبة الأزهرية للتراث، 1412هـ/1992م.

الشــهرســتاني، عبد الكريم. **الملل والنحل.** تحقيق محمد ســيد كيلاني، الجزء الأول. بيروت: دار الجيل، 1406هـ/1986م.

العلوي، سعيد بنسعيد. **الخطاب الأشعري، مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي.** دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1412هـ/1992م.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. **كتاب العين** مرتبا على حروف المعجم. ترتيب وتحقيق عبد الحميد هنداوي، الجزء الأول، الطبعة الأولى. بيروت – لبنان: منشورات دار الكتب العلمية، 2002م/1424هـ.

النقاري، حمو. **معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية.** الطبعة الأولى، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2016.

حنيفي، عبد المنعم. **المعجم الفلسفي.** عربي - إنجليزي - فرنسي – ألماني. القاهرة: مكتبة مدبولي، دار ابن زيدون للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1992م.

دغيم، سميح. **موسوعة مصطلحات الأشعري والقاضي عبد الجبار**. بيروت: مكتبة لبنان - ناشرون، الطبعة الأولى، 2002.

القاضي، عبد الجبار. **شرح الأصول الخمسة**. تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان. مكتبة وهبة، أم القرى للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، رمضان 1408هـ/أبريل 1988.

القاضي، عبد الجبار. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**. ج. 5، الفرق غير الإسلامية، تحقيق محمود محمد الخضيري، مراجعة إبراهيم مذكور بإشراف طه حسين. مصر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء النشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

القاضي، عبد الجبار. **المغني في أبواب التوحيد و العدل**.ج. 6، (1- التعديل والتجوير)، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة إبراهيم مذكور، بإشراف طه حسين. مصر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، الطبعة الأولى،1382هـ/1962.

القاضي، عبد الجبار. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**. ج. 6، 2- الإرادة، تحقيق الأب ج. ش. قنواتي، مراجعة إبراهيم مذكور بإشراف طه حسين. مصر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

القاضي، عبد الجبار. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج. 8، المخلوق، تحقيق توفيق الطويل وسعد زايد، راجعه إبراهيم مذكور بإشراف طه حسين. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

القاضي، عبد الجبار. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**.ج. 11، التكليف، تحقيق محمد علي النجار، عبد الحليم النجار، مراجعة إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر؛ الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1385هـ/1965م.

القاضي، عبد الجبار. مقدمة **المغني في أبواب التوحيد والعدل**.ج. 14، الأصلح-استحقاق الذم-التوبة، تأليف القاضي عبد الجبار، تحقيق الأستاذ مصطفى السقا، مراجعة إبراهيم مذكور،

إشراف طه حسين. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر؛ الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1385هـ/1965م.

القاضي، عبد الجبار. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج.16، إعجاز القرآن، قوم نصه أمين الخولي. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الإدارة العامة للثقافة، الشركة العامة للطباعة والنشر، مطبعة دار الكتب، ط1، 1960م.

القاضي، عبد الجبار. **كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل**، الجزء الأول، جمعه أحمد بن يحيى المرتضي، و**كتاب فلسفة وفرق المعتزلة**، ضمن **فرق وطبقات المعتزلة.** الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية، 1972.

القاضي، عبد الجبار. **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تأليف البلخي، أبو القاسم، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي تحقيق فؤاد سيد. تونس: الدار التونسية للنشر، 1974.

بغير العربيّة

Watt, W. Montgomery. *Free will and predestination in early Islam*. London, Luzac and company, Ltd, 1948.

Wensinck, A. J. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*. Cambridge at the University Press, 1932.